37 ➢

Respuesta al misticismo

("la creencia de que el conocimiento directo de Dios, de la verdad espiritual o de la realidad última se pueden alcanzar 'mediante la intuición inmediata o la percepción [lo subjetivo] y en una manera diferente de la percepción sensorial ordinaria o del uso del razonamiento lógico' [Webster's New Collegiate Dictionary]" [46/37])

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

El misticismo ejemplificado por D. T. Suzuki (budismo zen)
- La verdad puede ocasionar contradicción

Hay dos ámbitos de realidad (y de verdad) que deben ser experi mentados de manera diferente
- La realidad que es este mundo, junto con nuestra experiencia de él, es ilusoria
- La experiencia mística es inefable

Respuesta

Las declaraciones del zen son autoderrotistas y *ad hoc*

No hay dos ámbitos contradictorios de la realidad que deban ser experimentados de manera diferente

La realidad no es ilusoria

Las experiencias místicas no son inefables (que no pueden ser expresadas)

Las experiencias místicas no se autentican a sí mismas

El misticismo resulta en una filosofía que no se puede vivir

EL MISTICISMO EJEMPLIFICADO POR D. T. SUZUKI (BUDISMO ZEN)

Hay muchas formas de misticismo. Lo que distingue a los místicos es *la manera* en que obtienen su objetivo de iluminación. Recordemos que *la manera* en que conocemos la realidad está relacionada con si *sí* conocemos la realidad, pero es diferente de ella. El siguiente ejemplo de misticismo revela la percepción de los místicos de conocer la realidad y de conocer la verdad.

1. La verdad puede ocasionar contradicción

D. T. Suzuki declara llanamente: "El zen no sigue la rutina del razonamiento, y no le importa si se contradice o si es inconsistente" (1176/94).

Suzuki: "El zen decididamente no

es un sistema fundado sobre la lógica y el análisis. Si acaso es la antípoda de la lógica, con lo que quiero decir que es un modo dualístico de pensar" (1175/38).

Suzuki: "Nosotros generalmente razonamos: 'A' es 'A' porque 'A' es 'A'; o 'A' es 'A' por lo que 'A' es 'A'. El zen está de acuerdo con esta manera de razonar o la acepta, pero tiene su propia manera, que ordinariamente no es aceptable en absoluto. El zen diría: 'A' es 'A' porque 'A' no es 'A'; o 'A' no es 'A'; por tanto, 'A' es 'A'" (1180/152).

Suzuki: "Este es el principio del zen. Por ahora comprendemos que 'A' no es 'A' después de todo, que la lógica tiene un solo lado, que lo llamado ilógico en último análisis no es necesariamente ilógico; que lo que es superficialmente irracional tiene después de todo su propia lógica que está en correspondencia con el verdadero estado de las cosas... En otras palabras, el zen quiere vivir desde adentro. No estar atado a reglas, pero crear sus propias reglas, es la clase de vida que el zen está tratando que vivamos. Por esto sus declaraciones son ilógicas, o más bien superlógicas" (1175/60, 64).

Suzuki declara que hay más verdad en las contradicciones que en la lógica: "Por lógicamente imposible o llena de contradicciones que pueda ser la declaración hecha por el prajnaparamita, es completamente satisfactoria para el espíritu. ...Que no haya ninguna lógica no significa que es falsa. En cuanto toca a la verdad, hay más de ella en la declaración" (1174/271).

Suzuki dice de la realidad: "La idea es que el hecho final de la experiencia no debe ser esclavizado por ninguna ley de pensamiento artificial o esquemático, ni por ninguna antítesis de 'sí' y 'no', ni por ninguna fórmula de epistemología cortada y seca. Evidentemente el zen comete absurdos e irracionalidades todo el tiempo; pero esto sólo en apariencia" (1175/55).

Suzuki dice de las categorías lógicas: "La 'ignorancia' es otro nombre del dualismo lógico... Si queremos llegar a la misma verdad de las cosas, debemos verlas desde el punto donde este mundo no ha sido creado todavía, donde la conciencia de esto y de aquello no ha sido todavía despertada" (1175/52).

2. Hay dos ámbitos de realidad (y de verdad) que deben ser experimentados de manera diferente

D. T. Suzuki nos da la filosofía zen del conocimiento:

> Ahora estoy listo para presentar un trozo de epistemología zen. Hay dos clases de información que podemos tener de la realidad; uno es conocimiento acerca de ella y el otro es el que sale de la realidad misma. Al usar "conocimiento" en su sentido más amplio, el primero es lo que yo describiría como conocimiento conocible y el segundo es el conocimiento no conocible. El conocimiento es conocible cuando es la relación entre sujeto y objeto... Conocimiento desconocido es el resultado de una experiencia interna; por tanto, es completamente individual y subjetiva. Pero lo extraño acerca de esta clase de conocimiento es que el que lo tiene está absolutamente convencido de su universalidad a pesar de su privacidad (1180/146).

Suzuki aquí describe éstos como ver

y conocer: "Ver juega el papel más importante en la epistemología budista, porque ver está en la base del conocimiento. El conocimiento es imposible sin ver; todo el conocimiento tiene su origen en ver" (1178/46).

Norman Anderson define el misticismo: "En términos generales [el misticismo] representa la creencia de que el conocimiento directo de Dios, de la verdad espiritual o de la realidad última, se puede alcanzar 'mediante la intuición inmediata o la percepción [lo subjetivo] y en una manera diferente de la percepción sensorial ordinaria o del uso del razonamiento lógico' (*Webster's New Collegiate Dictionary*).

Anderson nos cuenta la manera en que el zen alcanza su conocimiento de la realidad última: "Los budistas zen creen que por una rigurosa autodisciplina y por un método de meditación estrictamente prescrito, pueden obtener *satori*, el término japonés para 'esclarecimiento' —sea de manera repentina, como algunos enseñan o gradualmente, como sostienen otros— por medio de una percepción que es empírica más que intelectual" (46/88).

Suzuki define *satori* como completamente diferente al conocimiento racional: "Satori puede ser definido como un examen intuitivo dentro de la naturaleza de las cosas en contradistinción al entendimiento analítico o lógico de ello" (1172/230).

Suzuki: "El satori, después de todo, no es una cosa que se adquiere mediante el entendimiento" (1172/243).

Suzuki: "En el zen debe haber un satori: debe haber una confusión mental general que destruya las viejas acumulaciones de intelectualidad y que ponga un fundamento para una nueva fe; debe haber el despertar de un nuevo sentido que revele las cosas antiguas desde un ángulo de percepción entera y de lo más refrescantemente nueva" (1172/262).

Suzuki: "Detrás de la serie de negaciones ofrecidas por los pensadores mahayana [una secta muy diferente del budismo. Zen es la secta más popular] realmente existe la afirmación de una verdad superior" (1171/5).

Suzuki: "En el zen hay una búsqueda intelectual de la verdad última que el intelecto no puede satisfacer; el sujeto es alentado a sumergirse más profundamente bajo las olas de la conciencia empírica" (1173/60).

Suzuki de nuevo describe las dos formas de conocimiento:

> El objeto del zen no es parecer ilógico por su propio bien, sino hacer que la gente sepa que la consistencia lógica no es final, y que hay una cierta declaración trascendental que no puede obtenerse por mera inteligencia intelectual... El zen nos lleva a un ámbito absoluto en el que no hay antítesis de ninguna clase.
>
> —D. T. SUZUKI

En el budismo generalmente se distinguen dos formas de conocimiento: una es *prajna* y la otra es *vijnana*. Prajna es todo conocimiento (sarvajna), o conocimiento trascendental... Vijnana es nuestro conocimiento relativo en el que se distinguen el sujeto y el objeto... La ciencia y la filosofía aparentemente no agotan la realidad; la realidad contiene más cosas que las que son llevadas por nuestro conocimien-

to relativo para su investigación. Lo que queda en la realidad, según el budismo, se vuelve al *prajna* para su reconocimiento (1176/80).

Suzuki: "*prajna* es algo que nuestro conocimiento razonado no puede obtener. Pertenece a una categoría diferente del mero conocimiento" (1171/22, 23).

Suzuki: "*Vijnana* quiere que todo sea bien claro y bien definido, sin mezcla de dos declaraciones contradictorias que, sin embargo, *prajna* desecha desconsideradamente" (1180/91).

En el zen se emplean declaraciones ilógicas y sin sentido para sacudir a la persona y sacarla del pensamiento lógico. Un ejemplo es: ¿Cuál es el sonido de una mano que aplaude? Suzuki explica la filosofía zen detrás de esas declaraciones ilógicas: "El objeto del zen no es parecer ilógico por su propio bien, sino hacer que la gente sepa que la consistencia lógica no es final, y que hay una cierta declaración trascendental que no puede obtenerse por mera inteligencia intelectual... El zen nos lleva a un ámbito absoluto en el que no hay antítesis de ninguna clase" (1175/67, 68).

3. La realidad que es este mundo, junto con nuestra experiencia de él, es ilusoria

Suzuki explica que el mundo material o realidad es ilusión (este concepto se llama Maya):

> Como ya se ha dicho repetidamente, la fuerza del argumento adoptado en la *prajnaparamita* es dirigido contra el error fundamental que todos tenemos generalmente en relación al mundo, es decir, el realismo ingenuo [Hay un mundo real, existente y externo]. La característica principal de este realismo es tomar al mundo como una realidad fijada eternamente y en existencia eternamente contra lo que se concibe como un mundo interno de pensamientos, emociones y sensaciones... Una de las mejores armas para destruir la fortaleza del realismo ingenuo es declarar que todo es *maya* y que no hay un orden fijado permanentemente en el mundo, que el concepto dualista de la existencia, interna y externa, ser y no ser, etc., es visionaria, y que es necesario despertar el prajna que se apodera de lo inaccesible... De modo que se nos dice que los placeres y dolores con los que somos afectados no tienen naturaleza permanente como tales; y de la misma manera con objetos de placer y dolor, son transitorios y cambiables como *maya*. Ninguno tiene realidad substancial. Hay meras apariencias y deben ser consideradas como tales y sin mayor valor. Hasta donde llegan las apariencias, están allí y este hecho no será ignorado, pero en cuanto a apegarse a ellas desde luego como finalidades, el sabio conoce mucho más, porque su ojo *prajna* ha penetrado en el fundamento mismo de la realidad (1174/267, 268).

Suzuki dice que el mundo más real está detrás de este: "Porque este mundo relativo en el que sabemos que vivimos, y el mundo más real que está detrás de él, forman un todo completo e indivisible y ninguno es más real que el otro... La verdad es que el mundo es uno" (1181/73).

Suzuki aquí habla de la realidad en los términos filosóficos de Occidente:

> La realidad, sin embargo, no debe entenderse en el sentido de una pepita o hipóstasis o cosa existente en sí misma aparte de lo que es conocido como apariencia o algo fenomenal. No es un objeto o una percepción intelectual que debe ser distinguida como esto o aquello. Es lo que permanece detrás (aunque no nos gusta usar esta clase de expresión) cuando toda la piel o cubierta exterior se cae. Esto no debe entenderse sobre el nivel de la intelección. Es simbólico y debe ser interpretado espiritualmente; es la emoción que uno tiene

mientras va por lo que podemos llamar, a falta de una terminología apropiada, experiencia zen o satori (1176/30).

Suzuki comenta que el uso de lo ilógico y lo insensato en la práctica zen es para liberar la mente de la atadura a un mundo ilusorio: "El propósito del maestro del zen que abiertamente contradice los hechos de la experiencia sensorial es persuadir al psicólogo a liberarse de las ataduras indebidas a conceptos que toma como realidades" (1176/94).

4. La experiencia mística es inefable

D. T. Suzuki declara categóricamente que la experiencia mística es inefable (que no puede ser expresada): "Satori es la experiencia individual más íntima y por eso no puede ser expresada en palabras o descrita en ninguna otra manera" (1172/263).

Suzuki: "La realidad misma no tiene forma ni no forma; como el espacio está más allá del conocimiento y del entendimiento; es demasiado sutil para ser expresada en palabras y letras" (1173/21).

RESPUESTA

1. Las declaraciones del zen son autoderrotistas y *ad hoc*

1.1. Ejemplos específicos

D. T. Suzuki explica que el zen está más allá de la crítica: "El maestro zen tiene junto con su satori una posición ventajosa desde la cual avanza para atacar el campo del oponente en cualquier dirección. Esta posición ventajosa no está situada en ningún punto definido del espacio, y no puede ser asaltada por conceptos o por ningún sistema basado en ellos. Su posición, que no es una posición en su sentido ordinario, no puede ser alcanzada por ningún medio nacido de la intelección" (1176/95).

Suzuki dice que el zen se autentica a sí mismo y no se interesa para nada por las críticas de sus contradicciones:

> Desde el punto de vista lógico y lingüístico los dos maestros zen se resisten el uno al otro y no hay manera de efectuar una reconciliación. Uno dice "sí" mientras que el otro dice "no". Mientras que el "no" signifique una negación no calificada y el "sí" una afirmación no calificada, no habrá un puente entre los dos. Y si este es el caso, como aparentemente lo es, uno puede preguntarse: ¿cómo puede el zen permitir la contradicción y continuar la pretensión de su enseñanza consistente? Pero el zen sigue serenamente su propio camino sin tomar en cuenta para nada esa crítica. Esto se debe a que la primera preocupación del zen es su experiencia y no sus modos de expresión. Este último permite una gran variación, que incluye paradojas, contradicciones y ambigüedades. De acuerdo con el zen, la pregunta de "is-ness" (*isticheit*) se establece solamente por experimentarla internamente y no por meramente argumentar de ella o por apelar lingüísticamente a sutilezas dialécticas [opuestas]. Los que tienen una genuina experiencia zen reconocerán de inmediato, a pesar de las discrepancias superficiales, lo que es verdad y lo que no (1178/59).

No es difícil encontrar contradicciones en los escritos de Suzuki. Él era un escritor prolífico y expresivo, pero aparentemente sin ninguna preocupación al contradecir sus propias declaraciones.

Suzuki escribe: "Si me preguntaran entonces qué enseña el zen, contestaría que el zen no enseña nada". En una página posterior él escribe: "[Esta famosa *gatha* (dicho) de Jenye] de ninguna manera agota todo lo que el zen enseña" (1175/38, 58).

Suzuki escribe esta línea en una historia de la respuesta de un maestro zen al deseo de un estudiante de ser entrenado en la verdad del zen: "Dijo el maestro de zen: 'No hay mente para ser estructurada, ni hay ninguna verdad en la cual ser disciplinado' ". En la siguiente página Suzuki comenta: "Los que desean ganar en percepción intelectual, si es posible, en la verdad del zen, primero deben entender lo que esta estrofa significa" (1175/57, 58).

Si me preguntaran entonces qué enseña el zen, contestaría que el zen no enseña nada.

—D. T. SUZUKI

Suzuki describe la incapacidad de criticar el zen porque está más allá de todo dualismo:

> El zen, por tanto, no es misticismo, aunque pueda haber algo en él que recuerde a éste. El zen no enseña absorción, ni identificación o unión, porque todas estas ideas se derivan del concepto dualista de la vida y del mundo. En el zen hay una totalidad de cosas que rehúsa ser analizado o separado en antítesis de todas clases. Como ellos dicen, es como una barra de hierro sin agujeros ni manijas para darle vuelta. Uno no tiene manera de agarrarla; en otras palabras, no puede ser clasificada bajo ninguna categoría. Por eso, debe decirse del zen que es una disciplina singular en la historia de la cultura humana, religiosa y filosófica (1180/146).

1.2. Critica

Henry Rosemont Jr. responde a la negativa de que el zen sea una filosofía:

> El budismo zen es un juego de suposiciones filosóficas que gobiernan los patrones de conducta de sus adherentes; Suzuki y sus colegas solamente pueden ignorar este hecho por medio de jugar con las palabras, con la consecuencia de que los lectores de los comentarios del zen son engañados y muchos asuntos fundamentales son esquivados y oscurecidos. Por ejemplo, al decir en una página que "En el zen se encuentran sistematizadas, o más bien cristalizadas, toda la filosofía, la religión y la vida misma de la gente del lejano Oriente, especialmente de los japoneses", Suzuki debiera saber más que simplemente decir en la siguiente página que "el zen no enseña nada". La conclusión es obvia. Ya sea que lo admita explícitamente o no, Suzuki está escribiendo filosofía; de la premisa de que muchas de las creencias que él defiende en el nombre del zen son antifilosóficas, no se sigue que no son filosóficas. Todas son creencias filosóficas.

De nuevo Rosemont dice:

> Por eso no es evadir la cuestión, no es falso ni engañoso, sino correcto, afirmar que el budismo zen es una filosofía, además de cualquier otra cosa que pueda ser. Puede admitirse que algunas de las creencias filosóficas del budismo zen son suficientemente inusuales para garantizar que sean caracterizadas como "antifilosóficas", pero esa caracterización no debe ser equiparada como "no filosófica". Las declaraciones de los comentaristas zen, que expresan, elaboran y defienden esas creencias, son todas declaraciones filosóficas, de aquí que son participantes en empresas filosóficas, no obstante sus declaraciones contrarias; y tales empresas por consiguiente forman un tema apropiado para examen y crítica filosófica,

porque cualquiera que lea esas declaraciones estará ocupado en el estudio de la filosofía del budismo zen.

Rosemont contesta a la crítica a propósito de la lógica y la filosofía occidental encontradas en los comentarios zen: "Un pensador no puede cambiar a otros pensadores si comete errores fundamentales y luego no permite al acusado examinar los cargos contra ellos en detalle o contestarlos. Tales procedimientos no tienen más lugar en el estudio del budismo zen del que tienen en cualquier otro campo".

Rosemont señala que el uso del lenguaje para negar la lógica es contradictorio:

> Suzuki y los otros comentaristas atacan la armazón lógica y lingüística sobre la que se requiere que ellos mismos se coloquen cuando escriben en inglés, con el resultado de que sus ataques son empresas autoderrotistas. Si, por ejemplo, una persona cree que la lógica es de alguna manera altamente defectuosa, él ciertamente va a encontrar difícil inducir a gente inteligente a compartir su creencia al ofrecerles argumentos de apoyo a los que les falte cualquier convicción que lleve al hecho de que son lógicamente válidos... Si los criterios de Suzuki son tomados en su forma extrema, no es posible abogar por ellos de ninguna manera sin caer en lo absurdo.

Clark y Geisler señalan la lógica de la evasión de la lógica del zen:

> Si los maestros del zen fueran en verdad completamente ilógicos, no habría dificultad en declarar explícitamente que el lenguaje siempre distorsiona la realidad y luego se den vuelta para describir la realidad con el uso del lenguaje. Por supuesto, esto sería una inconsistencia absoluta. Naturalmente causaría horror a otros filósofos. Pero si la lógica no importa realmente y las inconsistencias son realmente aceptables, entonces expresar tales contradicciones no presentaría ningún problema. Los maestros creen que el mutismo [o una respuesta sin sentido, o una bofetada en la cara] muestra su convicción de que la racionalidad ha sido evitada. Pero recurrir al mutismo solamente muestra que la lógica realmente opera en las mentes, si no en las palabras, de los maestros zen (234/176).

Rosemont argumenta que la pretensión de Suzuki es *ad hoc*:

> Es una creencia filosófica del budismo zen que somos demasiado esclavos de las palabras y de la lógica. Pero de esta declaración sola no estamos autorizados a deducir inmediatamente, como lo hace Suzuki, que la creencia zen es *correcta*, que somos *esclavos* de la lógica y del lenguaje. Podría ser verdad que estamos por tanto encadenados, miserables, y que pasamos por sufrimiento indecible, pero esto ciertamente no es verdad solamente porque los budistas zen creen que lo es. Suzuki no prueba, ni siquiera intenta probar, que la creencia es correcta; él solamente asume que lo es, y procede a defender un número de —en este caso improbables— otras creencias acerca del mundo que, sin embargo, dependen de su credibilidad aparente de que la primera creencia sea verdad. Ninguna de estas es un recurso para el entendimiento.

Rosemont señala otro aspecto contradictorio de los comentarios zen: "Un número importante de creencias fundamentales de los budistas zen tiene la peculiaridad de que las oraciones usadas para expresar esas creencias uniformemente producen declaraciones que son falsas, que hacen desastrosa su adhesión directa por un interés compasivo en el entendimiento del zen".

Rosemont concluye:

> Estos autores deben ser encontrados culpables

de errores lógicos y lingüísticos y de abusos que han surgido de su adherencia a la creencia metafilosófica y a otras acarreadas por ella, porque tales creencias son inconsistentes con las creencias que sabemos que son presupuestas por todos los que dicen o escriben cualquier cosa. Porque los autores obviamente han escrito mucho, ofrecen evidencia *prima facie* de sus inconsistencias. Los comentaristas zen no dan ninguna buena razón, ni pueden, para eximir sus propios pensamientos y declaraciones de ser juzgados sobre la base de las creencias antiintelectuales, antilógicas y antilingüísticas que han intentado defender. Al atacar el raciocinio, la lógica y el lenguaje los comentaristas se privan de la posibilidad de ofrecer argumentos intelectuales, lógicos y lingüísticos en apoyo de esas creencias zen. Efectivamente, estrictamente hablando ellos se privan completamente de la posibilidad de decir cualquier cosa importante acerca del zen, sin ser además culpables, en el mejor de los casos, de inconsistencia, y en el peor, de insinceridad.

Ahora estoy inclinado a decir francamente que tales posiciones son locas e ininteligibles. Decir que Dios es bueno y no bueno en el mismo juicio, o que Dios existe y no existe es sencillamente incomprensible para mí.

—WILLIAM LANE CRAIG

Norman Geisler señala que

la negativa panteísta de que la lógica se aplica a la realidad es autoderrotista. Negar que la lógica se aplica a la realidad significa hacer una declaración lógica acerca de la realidad de que no puede hacerse tal declaración lógica acerca de la realidad. Por ejemplo, cuando Suzuki dice que para comprender la vida debemos abandonar la lógica, él usa la lógica en su afirmación y la aplica a la realidad. Efectivamente, ¿cómo puede la ley de la no contradicción (A no puede ser A y no A a la vez) ser negada sin usarla en la misma negativa? Para negar que la lógica se aplica a la realidad uno debe hacer una declaración lógica acerca de la realidad. Pero si no puede hacerse tal declaración lógica acerca de la realidad, ¿cómo puede el panteísta explicar siquiera su punto de vista? (448/105).

Robert S. Ellwood Jr. advierte:

Debemos recibir con cautela considerable las ideas comunes de que si la religión se vuelve más mística y menos dogmática sería mejor, y que el misticismo es el verdadero corazón espiritual de toda religión. Aunque puede argumentarse un caso válido para algunas de las suposiciones que están debajo de estas proposiciones, ellas son altamente ambiguas a menos que tomemos el contexto en cuenta. Dependiendo del contexto, lo que la gente considera como experiencia mística puede también liberar los demonios de la guerra y del odio en nombre de una causa espiritual. Porque la naturaleza que se valida a sí misma del misticismo es una espada de dos filos: podría sancionar la asombrosa experiencia de la trascendencia, y sin embargo validar la separación de sus asociaciones del control de la razón. En este aspecto viene el lado oscuro del misticismo. Los que liberan las experiencias que se validan a sí mismas de la supervisión de la razón y del control social, abandonan esos controles al peligro de todo. El peligro puede estar, hablando estrictamente, no en la carne o en el éxtasis sino en las emociones y los símbolos asociados con ellos. En la práctica, sin embargo, a menudo ocurre poca separación de los dos. La experiencia que se valida a sí misma fácilmente se convierte en el falso romanticismo de exaltar las emociones como cognitivas y guías a la acción sobre la razón o tradición. Uno entonces es probable que evoque la actitud de la locura nazi o del fanatismo solipsista de Charles Manson (336/186).

En esta extensa cita William Lane Craig examina varios problemas lógicos con las pretensiones del misticismo:

Ahora bajo la influencia del misticismo oriental, mucha gente negaría que la consistencia sistemática es una prueba de la verdad. Ellos afirman que la realidad es finalmente ilógica o que las contradicciones lógicas corresponden a la realidad. Ellos sostienen que en el pensamiento oriental lo absoluto o Dios o lo real trasciende las categorías lógicas del pensamiento humano. Son aptas para interpretar la demanda de consistencia lógica como un pedazo del imperialismo occidental que debiera ser rechazado junto con otros vestigios de colonialismo.

Lo que tal gente parece estar diciendo es que la ley clásica de pensamiento conocida como la "Ley del medio excluido" no es necesariamente cierta, es decir, ellos niegan que de una proposición y su negación, necesariamente una es cierta y la otra falsa. Tal negación podría tomar dos formas diferentes. (1) Podría ser interpretada por una parte con el significado de que en una proposición y su negación las dos pueden ser verdad (o las dos falsas). Entonces, son ciertas las dos cosas: que Dios es amor y, en el mismo juicio, que Dios no es amor. Puesto que las dos son verdad, también se niega la Ley de la contradicción: que una proposición y su negación no pueden ser verdad las dos (o las dos falsas) al mismo tiempo. (2) Por otra parte, la negativa original podría ser interpretada queriendo decir que de una proposición y su negación, ninguna puede ser verdad (o ninguna falsa). Entonces, no es cierto que Dios es bueno y no es cierto que Dios no es bueno; sencillamente no hay valor de verdad en todas esas proposiciones. En este caso está el clásico Principio de bivalencia —que cualquier proposición necesariamente es verdadera o falsa— que es negado junto con la "Ley del medio excluido".

Ahora estoy inclinado a decir francamente que tales posiciones son locas e ininteligibles. Decir que Dios es bueno y no bueno en el mismo juicio, o que Dios existe o no existe es sencillamente incomprensible para mí. En nuestra época políticamente correcta, hay una tendencia a difamar todo lo que es occidental y a exaltar los modos orientales de pensamiento como cuando menos igualmente válidas, si no superiores, a los modos occidentales de pensamiento. Sostener que el pensamiento oriental es seriamente deficiente al hacer tales reclamos es ser una especie de fanático epistemológico, estrecho de miras por las restricciones variantes de lógica de la mente occidental.

Pero este juicio es demasiado simplista. En primer lugar, hay pensadores dentro de la tradición del pensamiento occidental que han sostenido los puntos de vista místicos en cuestión (Plotino sería un buen ejemplo), de modo que no hay justificación para enfrentar al Oriente contra el Occidente en esta materia. En segundo lugar, el grado en el que tal pensamiento representa "la mente oriental" ha sido grandemente exagerado. En el Oriente el hombre común —y el filósofo también— vive por las "Leyes de la contradicción y del medio excluido" a través de todos los días de su vida; él las afirma cada vez que pasa por una entrada en lugar de pasar por la pared. Es solamente en un nivel extremadamente teórico de especulación filosófica que tales leyes son negadas. Y hasta en ese nivel, la situación no es monocromática: confucionismo, hinayana, budismo, hinduismo pluralista como lo ejemplifica Sankhya-Yoga, Vaishesika-Nyaya y las escuelas de pensamiento mimasa y hasta el jainismo no niegan la aplicación de las leyes clásicas de pensamiento a la realidad última. Por consiguiente, puede hacerse una crítica del pensamiento oriental desde dentro del mismo pensamiento oriental, y se ha hecho. Nosotros en Occidente por tanto no debiéramos avergonzarnos o disculparnos por nuestra herencia; por el contrario, es una de las glorias de la antigua Grecia que sus pensadores llegaran a enunciar claramente los principios del razonamiento lógico, y el triunfo del razonamiento lógico sobre los modos competidores de pensamiento en el Occidente ha sido una de las grandes fuerzas y realizaciones de más orgullo.

¿Por qué pensar, entonces, que verdades tan autoevidentes como los principios de la lógica son de hecho invalidados por la realidad última? Tal pretensión parece ser contradictoria y también arbitraria. Considere una pretensión como "Dios no puede ser descrito por proposiciones gobernadas por el Principio de

bivalencia". Si tal pretensión es verdad, entonces no es verdad, puesto que ella misma es una proposición que describe a Dios y por tanto no tiene valor verdadero. Por tanto, esa pretensión se refuta a sí misma. Por supuesto, si no es verdad, entonces no es verdad, como el místico oriental sostenía, que Dios no puede ser descrito por proposiciones gobernadas por el Principio de bivalencia. Entonces, si la pretensión no es verdad, no es verdad, y si es verdad, no es verdad, así que en cualquier caso la pretensión resulta no ser cierta.

O considere la pretensión de que "Dios no puede ser descrito por proposiciones gobernadas por la 'Ley de la contradicción'". Si esta proposición es verdad, entonces, puesto que describe a Dios, no es en sí misma gobernada por la "Ley de la contradicción". Por tanto, es igualmente cierto que "Dios puede ser descrito por proposiciones gobernadas por la 'Ley de la contradicción'". Pero entonces, ¿qué proposiciones son estas? Debe haber alguna, porque el místico oriental está comprometido en la verdad de esta pretensión. Pero si él produce alguna, entonces ellas inmediatamente refutan su pretensión original de que no hay tales proposiciones. Su reclamo entonces lo compromete a la existencia de contraejemplos que sirvan para refutar ese mismo reclamo.

Además, aparte del asunto de la autorefutación, la pretensión del místico es completamente arbitraria. Efectivamente, nunca puede darse ninguna razón para justificar la negación de la validez de los principios lógicos por proposiciones acerca de Dios. Porque la misma declaración de tales razones, tales como "Dios es demasiado grande para ser captado por categorías del pensamiento humano" o "Dios es completamente otro", trae consigo la afirmación de ciertas proposiciones acerca de Dios que son gobernadas por los principios en cuestión. En suma, la negación de tales principios por proposiciones acerca de la realidad última es completa y esencialmente arbitraria.

Algunos pensadores orientales comprenden que su posición, como una posición, es finalmente contradictoria y arbitraria, por lo que se ven obligados a negar que su posición es realmente una posición. Ellos sostienen en su lugar que su posición es solamente una técnica que señala lo real trascendente más allá de todas las posiciones. Pero si esta pretensión no es llanamente autocontradictoria, como parece, si tales pensadores literalmente no tienen posición, entonces sencillamente aquí no hay nada que evaluar y ellos no tienen nada que decir. Este pasmoso silencio es tal vez el más elocuente testimonio de la bancarrota de la negación de los principios del razonamiento lógico (257/ como se cita en Phillips, 975/78-81).

2. No hay dos ámbitos contradictorios de la realidad que deban ser experimentados de manera diferente

Clark y Geisler hacen la observación de que el misticismo es atraído al panteísmo para mantener que hay dos formas de experiencia:

> En análisis final, la mayoría de los místicos admiten que un ámbito de la verdad no es realmente verdadero después de todo. Solamente es verdadero desde cierta perspectiva, una perspectiva que finalmente es falsa. A pesar de su denigración de la lógica, hasta los místicos chocan con la inevitable conclusión de que la verdad debe estar unificada: la verdad no puede contradecirse a sí misma y todavía ser verdadera.
>
> —DAVID CLARK Y NORMAN GEISLER

El empuje todavía más fuerte de los místicos por la unidad los lleva naturalmente al panteísmo. La experiencia ordinaria sensual, sea interpretada en forma ingenua o sofisticada, no estará de acuerdo con el panteísmo. Los panteístas, por tanto, son impulsados por una lógica interna para dar por sentada una forma de experiencia que evita las implicaciones aparentes de experiencia sensorial, a saber, que el mundo de objetos externos realmente

existe, como aparenta. Por eso tienden a basar su metafísica en un modo de conocimiento que piensan que de alguna manera es superior al conocimiento empírico (234/160, 161).

Clark y Geisler preguntan si las dos formas de experiencia se distinguen, y si es así, ¿hay una buena razón para abandonar una por la otra?

Cualquier pretensión de que las experiencias místicas poseen estas dos cualidades, singularidad y superioridad, levanta dos preguntas: (1) ¿Podemos demostrar que hay una forma de experiencia y conocimiento que posee estas características que la haga distinta de la experiencia de conocimiento ordinaria y sensorial? Obviamente, si los dos niveles de experiencia y conocimiento no se distinguen, entonces no debemos aceptar la atracción al supuestamente más elevado nivel de conocimiento en apoyo de cualquier criterio del mundo. Rechazar el conocimiento sensorial en favor de un conocimiento diferente y más alto sería un serio error si no hubiera ese conocimiento diferente y superior.

Clark y Geisler continúan:

Suponga que los panteístas sí demuestran que existe un modo de experiencia y conocimiento distinto al ordinario. Esto inmediatamente levanta la segunda pregunta: (2) Si hubiera una forma distinta de experiencia y conocimiento, ¿esa experiencia daría una buena razón para abandonar las experiencias sensoriales y el conocimiento empírico que nos llevan a creer en un mundo de objetos real e independiente? Para mirarlo de otra manera, suponga que las experiencias de los panteístas sí poseen características únicas, rasgos que de alguna manera demuestran ser diferentes de los que hacen que la mayoría crea en un mundo real e independiente. ¿Darían evidencia esas características únicas de que las experiencias de los panteístas son superiores? ¿O probarían solamente que esas experiencias son diferentes?

Ellos concluyen:

En suma, es arbitrario descartar todo un modo o tipo de experiencia sencillamente porque difiere de otra clase o especie de experiencia. Esto se aplica a los positivistas lógicos cuando ellos sumariamente descartan los ámbitos teológicos, éticos o místicos. Pero esto podría aplicarse igualmente a los panteístas que rechazan la experiencia sensorial sobre la base de una supuesta experiencia mística "más elevada". Y el panteísta místico se mete en una dificultad más. ¿Cómo podría alguien argumentar racionalmente en favor de una experiencia supuestamente "más elevada" cuando los panteístas describen esta experiencia como más allá de la lógica y del lenguaje? Si hubiera efectivamente dos formas de experiencia fundamentalmente diferentes, cada una apuntando a diferentes conclusiones metafísicas, distinguir la genuina de la ilusoria seguiría siendo un proceso intratablemente espinoso (234/162).

Clark y Geisler contestan la teoría zen que da por sentado que hay dos ámbitos de experiencia y pensamiento independientes y que las dos tienen validez dentro de sus propias esferas:

La teoría de las dos verdades implica una distinción más fundamental. Los dos ámbitos de verdad no tienen conexión. En las dos esferas de verdad, lo que cuenta como un hecho, lo que gobierna es usado para tratar con los hechos, y las teorías que se desarrollan de esos hechos están completamente sin relación entre sí. La manera ordinaria de juzgar la vida desde la perspectiva sensorial (y de todas las ideas científicas, teorías y debates que la acompañan) incluye una red de verdad completa. Además, existe el modo supraordinario de la verdad, completo con sus formas de experiencia y pensamiento. De acuerdo con la teoría de las dos verdades, las dos esferas de verdad no tienen relación entre sí, y sin embargo las dos son "verdaderas" dentro de sus propios ámbitos... Pero esta respuesta para nosotros no se recomienda a sí misma. La

racionalidad nos impresiona con la necesidad de ver la realidad y la verdad en una manera unificada. Todos sentimos la necesidad de una unidad de la verdad tan fuertemente que el concepto de dos verdades funciona solamente como una solución temporal. En análisis final, la mayoría de los místicos admiten que un ámbito de la verdad no es realmente verdadero después de todo. Solamente es verdadero desde cierta perspectiva, una perspectiva que finalmente es falsa. A pesar de su denigración de la lógica, hasta los místicos chocan con la inevitable conclusión de que la verdad debe estar unificada: la verdad no puede contradecirse a sí misma y todavía ser verdadera (234/164, 165).

Uno de los muchos ejemplos de la inevitable superioridad de una verdad puede encontrarse en la declaración dogmática de Robert Powell, el comentarista zen: "Puede demostrarse que *todo* pensamiento dualista lleva a la ilusión; las maneras convencionales de describir la realidad son *maya* (irreales), y el resultado lógico de tal investigación es finalmente el vacío. Este enfoque lleva de esta manera al mismo fin que Sunyavada de Nagarjuna, como debe todo enfoque verdadero" (990/60). ¿Se dio usted cuenta de la lógica de *cualquiera de los dos/o* usada para hacer esta declaración categórica?

Clark y Geisler argumentan que los místicos deben admitir finalmente que solamente un modo de experiencia resulta en la verdad: "El resultado es el mismo donde una forma de verdad y de experiencia se toma finalmente como normativa. Aunque inicialmente la teoría de las dos verdades permite una apertura mayor para puntos de vista opuestos, esa apertura es temporal. Los problemas surgidos por la reducción de la verdad a un área de experiencia no son resueltos por la teoría de las dos verdades. En el análisis final, cuando son forzados a avocarse sin demora a los verdaderos asuntos, los místicos admiten que un modo de experiencia nutre la ilusión y el otro la verdad" (234/165).

Clark y Geisler señalan la imposibilidad de evitar completamente la irracionalidad:

> Cualquier apelación a la experiencia mística en apoyo del panteísmo contiene una ironía básica. Los panteístas místicos rechazan el conocimiento empírico (que apuntan lejos del panteísmo) y aclaman el conocimiento místico. Él espera por eso evitar las bifurcaciones lógicas inherentes en el conocimiento empírico y lograr un conocimiento supraconceptual de inmediación y unidad. La ironía final, sin embargo, es que esta empresa triunfa solamente cuando da por sentada la distinción lógica entre la experiencia empírica condicionada lógicamente y la experiencia mística supuestamente supralógica. De esta forma, la apelación al misticismo, lejos de superar completamente a la lógica, realmente requiere una distinción básica lógica si va a triunfar. Una vez más, parece que no hay manera de evitar enteramente la racionalidad (234/83).

Clark y Geisler dan tres argumentos para apoyar la pretensión de que las experiencias místicas se entienden tal como todas las otras experiencias humanas. Primero, la experiencia mística no se interpreta a sí misma; debe ser interpretada mediante el criterio mundial místico; segundo, la mayoría de los místicos afirman singularidad de su experiencia mística, pero si la experiencia no es interpuesta por su criterio del mundo, entonces las experiencias místicas de una realidad no pueden diferir;

tercero, nosotros inevitablemente experimentamos el mundo en términos y categorías que nuestra filosofía de la vida nos provee. Ellos comentan que "sobre el asunto de la inmediatez, el misticismo no está incontaminado singularmente por el trasfondo filosófico de la experiencia. Puede haber otros factores que muestran la singularidad de la experiencia mística, pero en el asunto de la rectitud del conocimiento, la experiencia mística no es demostrablemente diferente en clase de otros modos de experiencia" (234/68-170).

Clark y Geisler concluyen que "la experiencia mística no posee atributos que la señalen como completamente diferente de otras formas de experiencia. No tiene una inmediatez única que sobrepase lo cognoscitivo. No se autentica a sí misma claramente en una manera que no necesite confirmación externa. No es estrictamente inefable. Las experiencias místicas sí difieren de las experiencias ordinarias, pero las diferencias no son tan grandes que garanticen las pretensiones de los místicos que dicen que tienen un conducto especial a la verdad" (234/183).

3. La realidad no es ilusoria

El argumento de que la realidad no es ilusoria puede ser declarado así:

Uno también puede demostrar por qué la realidad existe mediante la aplicación de la "Ley de identidad" al término ilusión. Una ilusión se define como una percepción engañosa de la realidad.

> Calificar de ilusión nuestra explicación del yo, de otros y del mundo, levanta otro problema: ¿Cómo surgió este error tan difundido? ¿Cómo sucedió que virtualmente todo ser humano se experimenta erróneamente a sí mismo, al mundo y a su interacción?
>
> —DAVID CLARK Y NORMAN GEISLER

Cuando alguien dice que algo es una ilusión, esa persona quiere decir que la ilusión desfigura lo que es real. Sin embargo, si la realidad objetiva no existe para proveer un contraste con la ilusión, no habría manera de conocer la ilusión. En otras palabras, para saber que uno está soñando uno debe tener alguna idea de lo que significa estar despierto. Solamente entonces uno puede contrastar los dos estados. De manera similar, uno sólo puede saber lo que es una ilusión porque uno tiene alguna idea de lo que significa ser real. Si todo fuera realmente una ilusión, uno nunca llegaría a saber de ella: ¡la ilusión absoluta es imposible! Por tanto, solamente es lógico concluir que es una ilusión creer que la realidad es una ilusión (440).

Pero, ¿qué es lo que causa esta ilusión? "Calificar de ilusión nuestra explicación del yo, de otros y del mundo, levanta otro problema: ¿Cómo surgió este error tan difundido? ¿Cómo sucedió que virtualmente todo ser humano se experimenta erróneamente a sí mismo, al mundo y a su interacción? Y note que esta supuesta difundida ilusión ocasiona no una sola experiencia o ni siquiera un juego de experiencias incrustadas en una estructura esencialmente correcta o modo de experiencia. Este error extendido afecta la misma estructura de toda experiencia sensorial posible" (234/53).

Los místicos dicen, por ejemplo, que

"todo modo de experiencia que incluya color es esencial y fundamentalmente engañoso". Clark y Geisler responden: "Esta es una declaración extravagante. Sobrecarga al declarante con dos trabajos: el que la hace no solamente debe demostrar la clase diferente de verdad que sirve como la norma por la cual todo el modo de experiencia de color es juzgado engañoso, sino también debe dar alguna explicación en cuanto a por qué todos nosotros dejamos de conseguir toda la verdad todo el tiempo y por qué todos nosotros dejamos de conseguir la mayor parte de la verdad la mayor parte del tiempo" (234/153).

Ellos también preguntan en respuesta al místico, ¿por qué nuestras percepciones están tan equivocadas?

> Por una parte, las mentes que supuestamente inician este proceso de calcificación son ellas mismas parte de la ilusión... [Pero si] la mente es parte de la ilusión y como tal resultado de ella, no puede preceder a la ilusión y entonces no puede servir como una explicación de ella. Por otra parte, si nuestros pensamientos no son pensamientos de una mente ilusoria, presumiblemente son pensamientos de Dios... Pero esto también crea dificultades. C. S. Lewis [en *Miracles*] levanta objeciones a la idea de que nuestro pensamiento realmente es pensamiento de Dios precisamente porque nosotros algunas veces estamos equivocados (234/54).

Se pueden hacer dos preguntas de los panteístas [los místicos son atraídos al panteísmo, como ya se hizo notar antes] que dicen que la realidad es ilusoria. Primero,

> si estamos siendo engañados acerca de nuestra conciencia por nuestra propia existencia individual, ¿cómo sabemos que el panteísta no está siendo engañado también cuando pretende ser consciente de la realidad como final?
>
> Segundo, si el mundo es realmente una ilusión, si lo que continuamente percibimos como real no es real, ¿entonces cómo podemos distinguir entre la realidad y la fantasía? Lao-tse expresa bien la pregunta: "Si cuando estaba dormido era un hombre que soñaba que era una mariposa, ¿cómo sé, cuando estoy despierto, que no soy una mariposa que sueña que es un hombre?". Otros ejemplos ilustran este dilema: Cuando cruzamos una calle muy transitada y vemos tres carriles de tráfico que vienen hacia nosotros, ¿no deberíamos ni siquiera preocuparnos porque es solamente una ilusión? Efectivamente, ¡ni siquiera debiéramos de molestarnos en esperar automóviles cuando cruzamos la calle si nosotros, el tráfico y la calle no existen realmente? Si los panteístas realmente vivieran su panteísmo consistentemente, ¿quedaría algún panteísta? (448/102).

Es manifiesto lo inadecuado de llamar a una realidad, como es lo malo, una ilusión. "Si lo malo no es real, ¿entonces cuál es el origen de la ilusión? ¿Por qué el hombre lo ha experimentado por tanto tiempo y por qué parece tan real? A pesar de las pretensiones en contrario del panteísta, él, junto con el resto de nosotros, experimenta dolor, sufrimiento y, finalmente, muerte. Hasta los panteístas se doblan de dolor cuando tienen apendicitis. También saltan fuera del camino de un camión para no ser heridos. Si el mundo no es real, ¿entonces por qué, cuando me siento sobre un alfiler me disgusta lo que imagino que siento?" (448/102, 103).

4. Las experiencias místicas no son inefables (que no pueden ser expresadas)

"Los místicos asumen usualmente que

sus palabras son descriptivas, como lo hacen sus críticos y sus defensores. Entonces, el concepto de inefabilidad no hace la obra lógica que algunos han esperado. No separa lo místico real, limpiamente de otras formas de experiencia. El misticismo no puede proveer un área de evidencia singular sobre la base de cuáles otros modos de experiencia pueden ser ignorados sumariamente" (234/182).

Henry Rosemont Jr. sugiere: "Un comentarista zen no puede defender la creencia, por ejemplo, de que todos los idiomas distorsionan la realidad, y esperar que todos le pongan atención en serio sólo porque él pronuncie las palabras 'ahora mismo no estoy hablando' y espere convencer a cualquiera de que su declaración fue una declaración verdadera".

Rosemont cuestiona la necesidad de la inefabilidad del zen:

> ¿Es una declaración *necesaria* que el idioma no puede comunicar lo que en algún sentido es "visto" en satori? ¿O es, de *hecho*, el caso de que "el que ve" no puede aparecer con declaraciones descriptivas que él encuentra satisfactorias? Si satori es *definido* (necesario) como "más allá de la lógica y del lenguaje", entonces todos los escritos sobre el tema son por definición incapaces de darnos información alguna de él. Si, por otra parte, los comentaristas intentan una generalización empírica cuando dicen que satori está más allá de toda lógica y lenguaje, están obligados a citar evidencia en apoyo de su generalización, lo que no pueden hacer.

Rosemont comenta que la pretensión de inefabilidad es arbitraria:

> No debiéramos sorprendernos de encontrar a los comentaristas emitiendo renuncias, insistiendo que el zen está más allá del escrutinio del filósofo, que no está sujeto a las leyes del lenguaje y de la lógica... En un sentido u otro el zen podría estar más allá de las leyes del lenguaje y de la lógica, *pero las declaraciones de los comentaristas zen no lo están, porque están escritas en un idioma*... Es extraordinariamente difícil, por ejemplo, inducir a un nativo inteligente, cuyo idioma materno es el inglés, a aceptar el punto de vista de que el inglés es un idioma altamente defectuoso; no porque él sienta una superioridad cultural, sino porque él no puede evitar preguntarse cómo, si el inglés es tan altamente defectuoso, fue posible declarar tan claramente el hecho de que es tan defectuoso. Para él no es posible abandonar cognoscitivamente su estructura [lógica] completamente por la fuerza de argumentos que deben presuponerla. En la medida que el comentarista zen intente esa tarea estará destinado al fracaso.

Él afirma que "los *argumentos* de Suzuki son ejemplos de preguntas, respuestas, razón, sujetos, predicados, negaciones y lenguaje de todos los días. Si las creencias originales fueran verdaderas, sus abogados no podrían *declarar* sus objeciones y argumentos, y si ellos seriamente sostienen esas creencias, es dudoso que siquiera puedan intentar levantar esas objeciones y esos argumentos".

Rosemont concluye: "Todo el que deba apelar a los principios de la lógica y del lenguaje para establecer como una conclusión que la lógica y el lenguaje son fundamentalmente erróneos debe sospechar inmediatamente no que la conclusión es verdadera, sino que tiene una *reductio ad absurdum* [conclusión absurda] en su manos, y que por eso no solamente su conclusión es falsa, sino que cuando menos

una de sus premisas es falsa también. Lo que no podemos decir, no lo podemos decir; y tampoco podemos silbarlo".

> En un sentido u otro el zen podría estar más allá de las leyes del lenguaje y de la lógica, pero las declaraciones de los comentaristas zen no lo están, porque están escritas en un idioma.
>
> —HENRY ROSEMONT JR.

5. Las experiencias místicas no se autentican a sí mismas

Clark y Geisler notan que las experiencias místicas ni siquiera se interpretan a sí mismas, puesto que "se siente la necesidad de un trasfondo más amplio contra el cual juzgar las experiencias, tanto para las experiencias empíricas como para las experiencias religiosas. A pesar de sus pretensiones iniciales, los místicos actúan como empíricos cuando discuten sus experiencias. Ellos también colocan sus experiencias dentro del contexto del criterio del mundo para la interpretación y confirmación" (234/173).

Geisler y Feinberg señalan que el misticismo es una forma de subjetivismo suprarracional. Si no hay nada externo contra lo cual medir las experiencias discrepantes, entonces "tiene dificultad para explicar cómo cualquiera de nuestras creencias puede estar *equivocada*. Sabemos que la gente tiene creencias diferentes, incompatibles y hasta inconsistentes acerca del mundo. ¿Cómo puede ser esto, si el conocedor está en contacto inmediato con lo conocido mediante una experiencia que se certifica a sí misma?" (443/109, 110).

6. El misticismo resulta en una filosofía que no se puede vivir

A continuación hay dos historias de la incapacidad existencial para interaccionar con la realidad basada en la filosofía zen. Obsérvense las consecuencias más bien extrañas y triviales en el primer relato como fue contado por D. T. Suzuki:

> Antes de salir de Japón leí en un periódico inglés un artículo interesante por un ruso cuya idea era esta: "El mundo objetivo puede existir sollamente en mi subjetividad; el mundo objetivo no existe realmente hasta que es experimentado por su subjetividad o por mí mismo". Eso es algo como el Idealismo de Berkeley. Un día este ruso montaba su bicicleta y chocó con un camión; el conductor se enojó mucho, pero el ruso siguió adelante diciendo: "El mundo no es nada sino mi subjetividad". En otra ocasión cuando estaba pensando en la manera ordinaria, no hubo ningún choque, pero algo más pasó y él se despertó a esta verdad: "No hay nada sino mi subjetividad". Cuando él experimentó esto, tuvo una iluminación completa y le dijo a un amigo: "Todo está en todo lo demás". Esto significa que todas las cosas son lo mismo, pero él no dijo eso; él dijo: "Todo, cada objeto individual, está en otro objeto individual. Así que este mundo de multitudes no es negado, puesto que cada cosa está en cada otra". Esto es de lo más importante. Cuando él expresó esto a su amigo, el amigo no podía entender, pero más tarde el llegó a la misma experiencia. Esto es *prajna*; esto es sabiduría trascendental, y cuando esta intuición se alcanza tenemos zen. El zen no es otra cosa que este conocimiento intuitivo (1171/24).

Compare las consecuencias de la historia de Suzuki con las consecuencias realistas del siguiente argumento sugerido por Mortimer Adler. Adler ilustra la esquizofrenia que resulta en las culturas del lejano Oriente que segregan las verdades de la ciencia y la

tecnología y las verdades de la fe religiosa en compartimientos de lógica separados.

Un maestro budista zen que vive en Tokio desea volar a Kioto en un avión privado. Cuando llega al aeropuerto le ofrecen dos aviones: uno es más rápido pero aeronáuticamente inseguro. Las autoridades del aeropuerto le informan que el avión más rápido viola algunos de los principios básicos de la mecánica aeronáutica, y el más lento no.

Las deficiencias aeronáuticas o tecnológicas del avión más rápido representan errores subyacentes en la física. El maestro zen, en su enseñanza, hace a sus alumnos preguntas cuyas respuestas correctas les requiere aceptar contradicciones. Hacerlo así es el sendero a la sabiduría acerca de la realidad, que tiene contradicciones en su esencia. Pero el maestro zen no vacila en sostener su enseñanza acerca de la realidad aunque, al mismo tiempo, él escoge el avión más lento, aeronáuticamente más firme y más seguro porque está de acuerdo con una tecnología y una física que hace juicios correctos acerca de un mundo físico que aborrece las contradicciones.

Si hay una verdad científica en la tecnología y la física, entonces la unidad de la verdad debiera requerir que el maestro zen reconociera que su elección del avión más lento pero más seguro significa que él repudia su doctrina zen acerca de la sabiduría de aceptar contradicciones.

Él no lo hace así y permanece esquizofrénico, con la verdad de la doctrina zen y la verdad de la tecnología y la física en compartimientos separados. ¿Sobre qué bases o por cuáles razones hace él esto si no es por la comodidad sicológica derivada de mantener las "verdades" incompatibles en compartimientos separados? ¿Puede ser que el maestro zen tiene un significado diferente para la palabra "verdad" cuando él persiste en considerar la doctrina zen como verdadera aunque parezca ser irreconciliable con la verdad de la tecnología y la física que él ha aceptado al escoger el avión más lento? Puede ser que esta persistencia en retener la doctrina zen no se derive de que sea verdadera en el sentido lógico de la verdad, sino más bien en el sentido de "verdadero" que lo identifica con ser sicológicamente "útil" o "terapéutico"?

Adler concluye: "En otras palabras, el budismo zen como religión es creído por este maestro zen por su utilidad sicológica para producir en sus creyentes un estado de paz o armonía. En mi juicio, este punto de vista del asunto no reduce ni quita la esquizofrenia del budismo zen" (7/72, 76).

Henry Rosemont Jr. señala cuatro problemas inevitables que el místico zen debe enfrentar:

Si uno acepta el reclamo de Suzuki que satori está desprovisto de contenido racional, hay varios [problemas resultantes] que deben ser examinados: (1) ¿Cómo sabría el estudiante que él ha tenido la experiencia? (2) ¿Como sería él capaz de nombrarla? ¿Qué podría posiblemente contar como evidencia de que su experiencia debía ser llamada "satori"? (3) ¿Como podría alguien conocer o justificar la pretensión de que alguien más ha tenido una experiencia *similar*? (4) ¿Como podría tal experiencia, desprovista de contenido real, verificar los principios metafísicos del budismo mahayana, como Suzuki pretende que lo hace?

Aunque el argumento de la imposibilidad de vivir el budismo zen no puede ser armado con un solo caso anecdótico, el testimonio del ex hindú Rabindranath Maharaj ilustra el dilema que enfrenta cualquiera que adopta el misticismo panteísta de Oriente.

Mi religión era una hermosa teoría, pero presentaba tremendos problemas para aplicarla en la vida cotidiana. No era solamente un asunto de mis cinco sentidos contra mis visiones interiores. Era también un asunto de ra-

zón... Si había solamente una realidad, entonces Brahaman era malo y también bueno, era muerte y también vida, era odio y también amor. Eso hacía que todo fuera sin sentido, que la vida fuera un absurdo... Parecía irrazonable: pero [me recordaban] la razón no podía ser confiable, era parte de la ilusión. Si la razón también era maya —como los vedas [las escrituras religiosas hindúes] enseñaban— entonces ¿cómo podría yo confiar en cualquier concepto, incluyendo la idea de que todo era maya y solamente Brahaman era real? ¿Cómo podría yo estar seguro de que la dicha que yo buscaba no era también una ilusión, si no debía confiar en mis percepciones ni en mi razonamiento? (768/104).

Norman Geisler hace esta aguda pregunta: "Cuando cruzamos una calle muy transitada y vemos tres carriles de tráfico que vienen hacia nosotros, ¿no debiéramos no preocuparnos siquiera de ello porque todo es solamente una ilusión? De hecho, ¿debiéramos siquiera molestarnos en mirar los automóviles cuando cruzamos la calle, si nosotros, el tráfico y la calle no existimos realmente? Si los panteístas realmente vivieran consistentemente su panteísmo, ¿quedarían panteístas?" (448/102).

Francis Schaffer relata su muy citada historia que ilustra la imposibilidad de vivir del negativo dualismo lógico:

Un día estaba yo hablando a un grupo de personas en la habitación de un joven sudafricano en la Universidad de Cambridge. Entre otros estaba presente un joven hindú que era de trasfondo sikh, pero de religión hindú. Él empezó a hablar fuertemente contra el cristianismo, pero no entendía realmente los problemas de sus propias creencias, así que le dije: "¿No tengo razón al decir que sobre la base de su sistema, la crueldad y la no crueldad son finalmente iguales, y que no hay una diferencia intrínseca entre ellas?". Él asintió. El estudiante en cuyo cuarto nos reuníamos, que había entendido claramente las implicaciones de lo que el sikh había admitido, levantó su marmita de agua hirviente con la cual estaba a punto de hacer té, y se puso de pie con ella vaporizando sobre la cabeza del hindú. El hombre miró hacia arriba y le preguntó qué estaba haciendo y él dijo con una determinación fría aunque amable: "No hay diferencia entre la crueldad y la no crueldad". Enseguida, el hindú se retiró en medio de la noche (1069/1:110).